Artículo de Investigación
https://doi.org/10.35588/cc.v2i2.5261

Leibniz lector de Locke: génesis y elaboración de los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*

Leibniz Reader of Locke: Spring and Elaboration of the New Essays on Human Understanding

Camilo Silva
camilof.silva@gmail.com
République des Savoirs,
Mathesis de l'Ecole Normale Supérieure de Paris (ENS-PSL)
https://orcid.org/0000-0002-6810-3802

Artículo recibido: 19 de noviembre de 2021
Artículo aceptado: 22 de diciembre de 2021
Artículo publicado: 30 de diciembre de 2021

Resumen

La presente contribución tiene por objeto examinar y describir la génesis y la elaboración de los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano* de Leibniz (1704 (?)). El interés de este estudio recae no sólo en transparentar la articulación histórica y teórica en que tienen lugar las etapas que preceden la redacción misma de los *Nuevos Ensayos* de Leibniz -equivalente a un período de casi diez años y que coincide con el punto de arranque de la maduración definitiva de su filosofía-, sino también en atenuar la connotación estrictamente epistemológica que suele atribuírsele a dicha obra, subrayando las motivaciones metafísicas y teológicas que lo impulsaron a redactarla en respuesta al *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke (1690).

Palabras clave: Dios, Leibniz, Locke, Nuevos Ensayos, Materialismo, Metafísica, Substancia, Teología.

Abstract

This contribution aims to examine and to describe the spring and elaboration of Leibniz's *New Essays on human understanding* (1704 (?)). The interest of this study rests not only in attempting to reveal the historical and theorical articulation in which stages that precede the redaction itself of Leibniz's *New Essays* take place -and which correspond to an almost ten-years period that coincide with the beginning of the late maturation of Leibniz's philosophy-, but also in mitigating the strictly epistemological connotation that used to be attributed to, underlying the metaphysical and theological motivations Leibniz had to write his book in reply to *Locke's Essay concerning human understanding* (1690).

Keywords: God, Leibniz, Locke, New Essays, Materialism, Metaphysics, Substance, Theology.

1- Introducción

En un estudio publicado recientemente[1], he intentado explicar el modo en que los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*[2] de Leibniz (1646-1716) constituye una representación de lo que él denomina la *perennis quaedam philosophia*, es decir, *una cierta filosofía eterna* (**GP** III, 624-625)[3] [4]. Aunque por medio del uso de dicho concepto[5] Leibniz haga referencia al libro *De Perenni Philosophia* de Steuco (1497-1548) publicado en 1540, tal alusión encierra un sentido crítico con el que Leibniz apunta a distinguir su locución de la del humanista italiano: mientras que éste propone una *reducción* de la verdad filosófica a las doctrinas históricas -en particular, las de Platón y Aristóteles-, Leibniz, al introducir la partícula "*quaedam*", atenúa el alcance de la verdad establecida por otras doctrinas en la historia (perenne) de la filosofía, corrigiendo el sentido de la expresión[6]. En efecto, para Leibniz la verdad filosófica *no se reduce* a las doctrinas de los filósofos del pasado, sino, más bien, ellas deben ser *conciliadas* con la filosofía de los Modernos, dando lugar a una filosofía reformada (*philosophia reformata*)[7]. Así, si para Steuco la verdad filosófica está "presente en el pasado" y se reduce a él, para Leibniz esa presencia ha de articularse con la filosofía de los modernos, ya que *la verdad* supone un progreso histórico[8]. Es en este cuadro que los *Nuevos*

[1] Cf. Silva (2020).

[2] *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1704 (?)). De ahora en adelante, nos referiremos a dicha obra como *Nuevos Ensayos*.

[3] ***** En este artículo utilizamos abreviaciones de los textos de Leibniz (e.g. **A**, **GP**, **GM**, **M** y **F. de C.**) que se ajustan al empleo estándar utilizado en las ediciones de sus escritos.

******El lector puede encontrar las abreviaciones en la sección de 'Referencias', al final de cada texto de Leibniz utilizado, en negrita.

******* Todas las traducciones que figuran en este artículo son nuestras, a menos que se indique expresamente lo contrario

[4]La expresión es empleada por Leibniz en su carta del 26 de agosto de 1714 a Nicolas Rémond.

[5] Sobre el significado de la expresión, cf. Vleeschauwer (1968); Álvarez (1980) y Silva (2020), en particular p.27-38. El lector también puede consultar Devaux (2021) y Di Bella (2021). Actualmente, preparo un estudio sobre esta cuestión que será publicado en 2022.

[6] Para un examen de las diferencias entre la *Perenni philosophia* de Steuco y la *Perennis quaedam philosophia* de Leibniz, cf. Schmitt (1966).

[7] La conciliación de distintas doctrinas filosóficas como condición de la *philosophia reformata* representa una búsqueda incesante que, si bien Leibniz realza en sus escritos tardíos, es forjada por él ya en su juventud, y que es manifestada claramente en la correspondencia con su maestro, Jacobo Thomasius (1622-1684): cf. e.g. *Leibniz a Thomasius*, 6 de octubre de 1668 y *Leibniz a Thomasius*, 20/30 de abril de 1669 (**A** II, 1, 17-19) y (**A** II, 1, 23-38) respectivamente. Para un examen de la correspondencia entre Thomasius y Leibniz, cf. Duchesneau (1994, p.457-463); Mercer (1999, p. 28-32; 2004). Asimismo, para una evaluación del modo en que Leibniz pone en obra dicha conciliación -en la que él intenta mostrar la coherencia o compatibilidad entre la filosofía natural de Aristóteles y la de los filósofos modernos-, cf. Moreau (1972) y Mercer (1990).

[8] Prueba de la distancia que Leibniz toma con respecto a Steuco son los siguientes pasajes: "Vi [el libro de] Augustinus Steuchus […] [D]e *perennis philosophia*, pero su propuesta es principalmente de conciliar los Antiguos con el cristianismo […] más que actualizar los pensamientos de la filosofía" (*Leibniz a Foucher*, julio de 1687, **A** II, 1, 218). "Agostino Steuco ha hecho una bella articulación de estas cosas [i.e. diversas doctrinas] en su libro *De Perenni Philosophia*. Sin embargo, la obra

Ensayos pueden ser concebidos como una representación de la *perennis quaedam philosophia* de Leibniz, pues la redacción de dicha obra ocurre en un momento en que tiene lugar una fase decisiva la evolución de su filosofía. Más concretamente, en dicho estudio he mostrado cómo, en su confrontación con Locke, Leibniz apela a diversos argumentos que él había ya empleado para refutar las doctrinas de otros autores -en particular, Nizzoli, Hobbes y Spinoza- y que son supuestos por -o sobre los cuales se inspira- Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* para criticar los conceptos de substancia, verdad y metafísica.

Supuesta la posibilidad de concebir los *Nuevos Ensayos* como una representación de la *perennis quaedam philosophia* de Leibniz, el presente estudio tiene por objeto dar cuenta de los aspectos contextuales de la génesis y elaboración de dicha obra[9]. Tres son las razones que justifican la importancia e interés de hacer de los *Nuevos Ensayos* un objeto de un estudio histórico. La primera razón remite a asentar una advertencia metodológica orientada a contrarrestar la pretensión de concebir los *Nuevos Ensayos* como una obra contextualmente aislada y escrita "de una sola vez", y con la que Leibniz, replicando al *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, habría forjado nuevas ideas. El proceso de redacción de los *Nuevos Ensayos*, desde su génesis y elaboración hasta su culminación definitiva, tomó a Leibniz casi una década (1695-1704). La importancia de presentar esquemáticamente la génesis y elaboración de los *Nuevos Ensayos* desde esta perspectiva propedéutica descansa, precisamente, en que es durante ese mismo período que Leibniz consolida una parte sustantiva de los principios de su filosofía. La redacción de los *Nuevos Ensayos* -a diferencia de otras investigaciones anteriores emprendidas por él- responde así no sólo a un espíritu polémico o negativo, sino también *apologético* y *doctrinario*. Por medio de la refutación de las doctrinas de Locke, los *Nuevos Ensayos* dan ocasión a Leibniz de exponer las suyas.

La segunda razón que motiva el presente estudio apunta a poner de relieve el valor intrínseco de los *Nuevos Ensayos*, tanto por la forma dialógica de su composición como con relación al resto de la obra de Leibniz. Entre los numerosos exégetas de Leibniz no existe un consenso en torno al valor de los *Nuevos Ensayos*. Nicholas Jolley, por ejemplo, critica severamente la obra en cuestión. Pese a que, a juicio de este autor:

> […] los *Nuevos Ensayos* [sea] una obra importante, ya que revela los aspectos de la filosofía de la mente y del conocimiento de Leibniz que no están completamente desarrollados en el resto de sus escritos. […] los *Nuevos Ensayos* sobre el entendimiento humano es una obra profundamente enigmática [puzzling] y frustrante [frustrating]. Tediosa [Rambling] y repetitiva, comporta también todas las cualidades de haber sido convertida precipitadamente [hastily] en forma de diálogo: de hecho, esta obra debe encontrarse entre los ejemplos menos acertados [least skilful] de dicho venerable género de literatura filosófica. [Pero] más seriamente, quizás, Leibniz hace

de […] Plessis Mornay *Sobre la verdad de la religión cristiana* [*De la vérité de la religion chrétienne*: 1581] lo ha superado con creces" (*Leibniz a Burnett*, 11 de febrero de 1697, **GP** III, 191).

[9] Para una comprensión temática de los *Nuevos Ensayos* nos limitamos a indicar los estudios monográficos de Jolley (1984) y Parmentier (2008) especialmente capítulo 3, así como los compendios colectivos de Duchesneau y Griard (dirs.) (2006) y de Gaudemar y Hamou (eds.) (2011).

> poco o nulo esfuerzo por comprender [to come to grips with] los presupuestos de Locke o incluso [por aceptar] los fines perseguidos por [Locke en] el Ensayo (Jolley, 2005, p.25).

Si bien, en comparación con otros escritos de Leibniz, los *Nuevos Ensayos* es una obra hasta cierto punto -pero *sólo* hasta cierto punto- *sui generis*[10], ella no resulta particularmente enigmática, frustrante, tediosa o repetitiva. De hecho, (algunas de) tales características podrían describir con mayor precisión -aunque no sin una exageración mediante- la *Teodicea* (1710)[11]. Por otro lado, es cuestionable pensar que Leibniz no haya hecho un esfuerzo por entender y aceptar los presupuestos de la filosofía de Locke: la rigurosidad analítica, la solidez argumentativa y la erudición filosófica, histórica y científica con las que Leibniz suele impregnar sus escritos, están tan presentes en los *Nuevos Ensayos* como en cualquier otro de sus manuscritos filosóficos destinados a una exposición clara y precisa de su pensamiento[12].

La tercera razón que sustenta la importancia e interés de este estudio está vinculada a las anteriores, aunque comporta un alcance que trasciende la mera referencia a los *Nuevos Ensayos*. Héctor Neri-Castañeda (1974, p.382-383) establece una distinción entre un enfoque de estudio de la filosofía de Leibniz que él denomina darwiniano y otro que denomina ateniense. Mientras que el primero considera el período y contexto histórico preciso en que tiene lugar el desarrollo evolutivo del pensamiento del matemático, el segundo hace abstracción de las condiciones contextuales de su desarrollo, presentando así las ideas de Leibniz como si él las hubiese concebido "de una sola vez" y transformando las tesis de su filosofía en un objeto de estudio defectuoso. Neri-Castañeda ha sugerido pertinente y agudamente que el enfoque darwiniano es el que debe adoptarse, frente a lo cual diversos estudiosos y comentaristas de la obra de Leibniz -en su mayoría franceses – han resaltado la importancia de ceñirse a lo que Michel Fichant denomina el método genético (la méthode génétique)[13]. Uno de los resultados exegéticos de este último consiste en negar la atribución a Leibniz de un sistema filosófico[14]. Desde sus inicios y hasta sus últimas producciones filosóficas,

[10] Ciertamente lo es, pero *sólo* en cuanto a su peculiar composición dialógica en la que Leibniz discute, punto por punto, las tesis -que, por alguna u otra razón, él juzga relevantes- del *Ensayo* de Locke, y *no* en cuanto a la tendencia que él manifiesta ocasionalmente de exponer su filosofía en forma dialógica. Sobre este punto, cf. particularmente Dascal (2008), introducción, nota 49 (p.liv-lv).

[11] *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (**GP** VI, 21-375).

[12] Para un estudio sistemático de las estrategias argumentativas y retóricas que Leibniz adopta en los *Nuevos Ensayos*, cf. Parmentier (2006; 2008) especialmente capítulos 1 y 2.

[13] Y sobre cuya necesidad el autor insiste en diversos estudios. Cf. e.g. Fichant en Belaval (1995, p. 6-7), y Fichant, (2004, p.31).

[14] Pese a que, ocasionalmente, al referirse a su filosofía, Leibniz emplee la expresión "sistema" (cf. **GP** IV, 520-524; **GP** VI, 539-540; *Leibniz à Burnett*, 30 de octubre de 1710, **GP** III, 321; *Leibniz a Rémond*, julio de 1714 y 22 de junio de 1715, **GP** III, 618 y **GP** III, 645 respectivamente) y que considere que existe un vínculo indisoluble entre los principios de aquélla (cf. e.g. *Leibniz a Des Bosses*, 7 de noviembre de 1710, **GP** II, 412), él niega que su filosofía pueda ser considerada como un sistema *definitivo* o *acabado*: "Mi sistema -que ud. está ávido de conocer- no es un cuerpo completo de filosofía, y yo no pretendo, de ninguna manera, dar razón de todo aquello que los demás han pretendido explicar. Es necesario avanzar gradualmente para hacerlo a paso firme" (*Leibniz a Des Billettes*, 4/14 de diciembre de 1696, **GP** VII, 451). Sobre el significado y uso del concepto "sistema" en y con respecto a la filosofía de Leibniz, cf. especialmente de Buzon (2004); Carr (1960),

Leibniz no dejó de concebir la filosofía como una disciplina esencialmente dinámica que debe integrar el conjunto de ideas de las que ella misma es heredera. En este sentido, es también con el objeto de reforzar el peculiar valor metodológico que reviste el estudio de un autor clásico -como Leibniz- que la investigación del contexto genético y de elaboración de los *Nuevos Ensayos* permite reivindicar, parcial e indirectamente, la relevancia y peso de la historia de la filosofía como una forma no sólo válida y posible, sino también rigurosa y necesaria de hacer filosofía[15].

2- Génesis de los *Nuevos Ensayos*: la lectura de Leibniz del *Ensayo* de Locke.

Hacia fines del siglo XVII, Locke representaba ya en la filosofía anglosajona lo que Newton representaba en física. Y, precisamente, sólo tres años después de la aparición de la primera edición de los *Principia mathematica* (1687) de Newton, Locke publicaba su *Ensayo sobre el entendimiento humano*[16]. Dividida en cuatro libros, la obra capital de Locke aborda algunos ejes centrales de la filosofía: las nociones innatas, las ideas, las palabras y el conocimiento. En su fundamentación, la filosofía especulativa de Locke se articula a partir de tres principios generales heterogéneos que él -en concordancia con, pero independientemente de la doctrina de Hobbes[17]- intenta conciliar: el empirismo, el nominalismo y el teísmo. Sin embargo, mientras que el compromiso de Locke con el empirismo y el nominalismo resulta coherente, la manera en que con ellos el teísmo podría articularse, encierra algunas dificultades. Es con respecto al modo en que Locke intenta fundar una filosofía teísta a la luz de principios empiristas y nominalistas que Leibniz mostrará un desacuerdo mayor con la doctrina del pensador inglés. Así, la oposición de Leibniz a la filosofía de Locke trasciende una mera discrepancia relativa a tesis epistemológicas: ella se desprende, más bien, de la adopción de premisas metafísico-teológicas diferentes y, hasta cierto punto, incompatibles[18]. Uno

tercera parte, capítulo I; Rescher (1981), p.29-41 (= *Essay* III) y Parmentier (2008), p.117-126. Por ello, algunas de las monografías recientes sobre Leibniz resaltan el carácter diacrónico de su pensamiento (cf. Brown (1984); Wilson (1989) y Mercer (2001). Sin embargo, para una apología de la posibilidad de concebir la filosofía de Leibniz como sistema, cf. Jolley (2005), introducción, especialmente p.9-12. Sobre los diversos enfoques que han determinado los estudios sobre Leibniz, cf. Heinekamp (1989).

[15] "La historia de la filosofía -apunta Yvon Belaval- es una creación continua" (Belaval, 1976, p.221). Sobre el valor de la historia de la filosofía y los métodos que supone su estudio en general y, en particular, la filosofía de Leibniz, nos permitimos aconsejar la brillante monografía de Lærke (2015), especialmente introducción.

[16] *An Essay concerning human understanding* (1690).

[17] Para una descripción sinóptica de las diferencias y similitudes entre las concepciones epistemológicas -o, de manera más general, científicas- de Hobbes y Locke, cf. el estudio clásico -aunque útil- de Heinemann (1948) en particular p.463-464. Sobre la relación intelectual -y "personal"- entre Locke y Hobbes, cf. el destacable estudio de Rogers y Lurbe (1992). Asimismo, para un estudio comparativo de las ideas políticas sostenidas por ambos filósofos ingleses, cf. Tricaud (1987).

[18] Tal es la tesis exegética de diversos autores: Jalabert (1960), primera parte, capítulo I, p.23-29; Jolley (1984), introducción, p.6-7; Jolley (2005), capítulo I, p.25; Wilson, (2006), p.252; Hamou (2011). Sobre el significado y crítica de la posibilidad de la metafísica según Locke, cf. Berlioz (2011).

de los focos de esta discordia remite, de manera más precisa, a una de las (posibles) consecuencias perniciosas a las que -a ojos de Leibniz- conduce la filosofía de Locke, a saber, el materialismo[19].

En una de sus cartas a Jaquelot, Leibniz manifiesta que es su oposición al materialismo de Locke lo que motiva su reacción frente al *Ensayo*: "Yo me propongo principalmente reivindicar la inmaterialidad del alma que Locke deja entrever como dudosa" (**GP** III, 473)[20]. En este sentido, pese a que indiscutiblemente el debate entre Locke y Leibniz con respecto al origen de las ideas constituya un punto de discusión relevante en el que la posición de ambos filósofos parece irreductiblemente irreconciliable, Leibniz no atribuye a esta cuestión una importancia de primer orden. Ya en una de las primeras piezas preparatorias de los *Nuevos Ensayos*, Leibniz destaca que "la cuestión del origen de nuestras ideas y de nuestras máximas *no es preliminar* en filosofía, y es necesario haber hecho grandes avances para resolverla" (**A** VI, 6, 6)[21]. Pero es en el prefacio mismo de los *Nuevos Ensayos* donde encontramos expuesta, de manera más amplia y clara, esta prevalencia de las dificultades metafísicas por sobre las diferencias puramente epistemológicas.

En una primera etapa argumentativa del prefacio, Leibniz pone de manifiesto cómo, a partir de la adopción de ciertas tesis emparentadas con la ciencia de Newton, la filosofía de Locke da lugar, potencialmente, a ciertas consecuencias que -en lo sucesivo- Leibniz juzgará como problemáticas. Leibniz subraya, en particular, la tesis de la inmaterialidad del alma que -él declara- Locke deja entrever como dudosa. Leibniz explica:

> Yo no puedo sino elogiar [la] modesta piedad de nuestro célebre autor [i.e. Locke], que reconoce que Dios puede actuar más allá de aquello que nosotros podemos entender y que, de esa forma, es posible que existan misterios inconcebibles en los artículos de fe: pero yo no quisiera que, por ello, estemos obligados a recurrir a [los] milagro[s] en el curso regular de la naturaleza, admitiendo poderes y operaciones absolutamente inexplicables. De otro modo, bajo el pretexto de aquello que Dios puede hacer, daremos demasiada libertad a los malos filósofos, admitiendo [las] fuerzas centrípetas [*vertus centripètes*] o [las] atracciones inmediatas a distancia

[19] Sin embargo, es posible también concebir esta contraposición en un sentido más amplio, a saber, en función de la doctrina leibniziana de la creación. Respecto de este punto, en un artículo magistral, Donald Rutherford escribe: "No siempre se aprecia suficientemente que la doctrina de las ideas innatas, que Leibniz defiende contra Locke en los *Nuevos Ensayos*, tiene un componente metafísico substancial. Tal como Leibniz lo entiende, el meollo [*crux*] de esta doctrina [*view*] no es simplemente que tengamos ideas que no provienen de los sentidos, sino también que estas ideas innatas corresponden en su estructura y contenido a las ideas divinas que son los paradigmas de la creación. Hay, en consecuencia, una fuerte presunción de la parte de Leibniz que las ideas innatas que están dentro de nosotros proporcionan un fundamento suficiente para una comprensión, al menos parcial, de la realidad tal como ésta es entendida por Dios" (Rutherford, 1998, p.26). Cf. e.g. *Nuevos Ensayos*, III, iv, §17 (**A** VI, 6, 300) y *Nuevos Ensayos*, IV, iv, §§1-5 (**A** VI, 6, 392).

[20] *Leibniz a Jaquelot*, 28 de abril de 1704.

[21] *Quelques remarques sur le livre de Mons. Lock[e] intitulé* Essay of understanding (1695 (?)-13 de febrero de 1697). Nosotros subrayamos. Si Leibniz manifiesta una adhesión a una doctrina innatista en los *Nuevos Ensayos* (cf. en particular *Nuevos Ensayos*, I, **A** VI, 6, 69-108), ella figura ya en escritos anteriores, e.g. en el *Discours de métaphysique* (1686 (?)), §§26-27 (**A** VI, 4-B, 1570-1571). Sin embargo, la mejor exposición -tanto por la claridad como por el orden- de la epistemología de Leibniz, se encuentra plasmada en su célebre *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis* (1684) (**A** VI, 4-B, 585-592) -y que es retomada en los *Nuevos Ensayos*, II, xxix, (**A** VI, 6, 254-263).

> [*attractions immédiates de loin*] sin que sea posible hacerlas comprensibles [*de les rendre intelligibles*] […] [É]l [i.e. Locke] atribuye [la atracción] a los cuerpos, e incluso a grandes distancias sin limitarse a ningún género de actividad [*sphère d'activité*] […] para sostener una opinión […] inexplicable, a saber, la posibilidad del pensamiento de la materia en el orden natural (**A** VI, 6, 61).

La atribución de la hipótesis de la materia pensante a Locke parece, sin embargo, sujeta a reserva, puesto que tal atribución, al no justificarse por una declaración explícita de Locke, depende de una inferencia. En esta misma medida conviene reconstruir el razonamiento que Leibniz parece tener en mente para validar la atribución de tal hipótesis a su adversario.

En su condición de teísta, Locke concibe a Dios como un ser cuyo poder no está limitado a aquello que sea concebible por el entendimiento humano: la concebibilidad humana no es un criterio para definir lo que resulta posible para Dios. Por otra parte, en su condición de empirista-nominalista, Locke parece concebir las entidades como desprovistas de actividad y que no es sino Dios quien puede imprimir poderes o facultades en ellas. La conjunción de estas dos premisas implica la conclusión (de la posibilidad) del materialismo: puesto que es posible concebir, a la vez, las entidades desprovistas de un principio de acción y el poder divino como ilimitado, Dios puede atribuir la capacidad de pensar a la materia. Leibniz parece, en efecto, estar pensando en un argumento semejante al que hemos esbozado, al precisar: "[É]l [i.e. Locke] pretende [*veut*] que las dos substancias, material e inmaterial, al poder ser concebidas en su esencia pura [*nue*] sin actividad alguna, no depende sino de Dios de dar a una y a la otra el poder de pensar" (**A** VI, 6, 65)[22]. Y Leibniz continúa:

> […] es posible asegurar que la materia es tan poco capaz de producir mecánicamente sensaciones como de producir la razón, como [sin embargo] nuestro autor [i.e. Locke] sostiene: es verdad […] que no es aceptable negar lo que uno no entiende, pero […] uno sí tiene el derecho de negar (al menos en el orden natural) aquello que no es en lo absoluto inteligible ni explicable. De esta manera, yo sostengo que las substancias (materiales o inmateriales) no podrían ser concebidas en su esencia pura sin su actividad, [ya] que la actividad es la esencia de la substancia en general, [de manera que] la concepción de las creaturas no es la medida del poder de Dios, sino que su concebibilidad o fuerza de concebir, es la medida del poder de la naturaleza[.] Todo aquello que es conforme al orden natural puede ser concebido por cualquier creatura […] Así, en el orden de la naturaleza (dejando fuera los milagros), no depende del arbitrio de Dios que Él dé, sin distinción alguna [*indifféremment*], a las substancias, tales o cuales cualidades: Él no dará a las substancias sino [aquellas cualidades] que

[22] Es necesario precisar que Leibniz no niega la omnipotencia divina: su oposición es, más bien, frente a la hipótesis de concebir -como Locke parece hacerlo- la potencia de Dios como *potentia absoluta* y no como *potentia ordinata*. Como veremos, Leibniz niega que Dios pueda ejercer su poder independientemente de la naturaleza de las creaturas. Para un examen del uso -aunque escaso- que Leibniz hace de la distinción escolástica entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*, cf. Mondadori (1988). Por otra parte, al referirse a la existencia de dos substancias, Leibniz proyecta su argumento desde una perspectiva cartesiana que no parece coherente con la de Locke. Para un examen más acabado de esta discordia, cf. Leduc (2006) y Silva (2020), especialmente p.42-46.

> les son naturales, es decir [aquéllas] que se desprenden [*qui pourront être dérivées*] de su naturaleza en tanto que modificaciones explicables (**A**VI, 6, 65-66)

Leibniz toma el exacto contrapié de Locke: mientras que para Locke es posible suponer que es Dios, en virtud de su omnipotencia, quien confiere arbitrariamente a las entidades las facultades que constituyen sus determinaciones, para Leibniz las entidades poseen una naturaleza intrínseca que impide que Dios les atribuya arbitrariamente tales facultades. Sobre la base de esta tesis, Leibniz concluye la imposibilidad de la hipótesis de la materia pensante:

> En cuanto al [problema del] Pensamiento, es seguro que -y el Autor mismo lo reconoce más de una vez- él [i.e. el pensamiento] no podría ser una modificación inteligible de la materia, lo que quiere decir que el ser sensible o pensante no es un ser mecánico, como un reloj o como un molino, dentro del cual uno pudiese concebir magnitudes, figuras y movimientos, cuya conjunción mecánica pudiese producir un ser pensante o sensible […] En consecuencia, a la materia no le es natural sentir y pensar […] (**A** VI, 6, 66-67)[23]

Leibniz admite que Locke reconoce que el pensamiento *no* puede ser concebido como una modificación de la materia: Leibniz no atribuye, *stricto sensu*, la hipótesis de la posibilidad de la materia pensante a Locke, pero sí subraya que es una consecuencia (posible) que se desprende de su filosofía[24]. Si uno asume que las entidades están desprovistas de una realidad natural y que es Dios quien les confiere sus determinaciones en virtud de su omnipotencia ejercida arbitrariamente, entonces es razonable suponer que la materia sea pensante, puesto que la materia -desprovista de toda determinación intrínseca- recibe extrínsecamente sus facultades por un acto arbitrario de Dios, quien podría otorgarle la facultad del pensamiento. Desde una perspectiva especulativa, la hipótesis de la materia pensante no parece revestir connotación negativa alguna, al punto de parecer filosóficamente inofensiva. Sin embargo, es aquí donde Leibniz devela el peligro que encierra, pues si uno acepta esta hipótesis, "[…] basta con que uno pueda sostener que la materia piensa sin poner ahí un alma imperecedera" (**A** VI, 6, 67). Leibniz no duda, en definitiva, en manifestar el valor de

[23] De aquí en más, Leibniz hará jugar un rol central a la idea de concebir el cuerpo material -a modo de analogía- como una máquina regulada por operaciones puramente mecánicas como un molino, con el objeto de reducir al absurdo esta posibilidad. Cf. e.g. *Monadologie* (1714), §17 (**GP** VI, 609).

[24] En una carta a Burnett, Leibniz consigna: "Pareciera ser que este autor [i.e. Locke] pretende, tal como Hobbes, que Dios mismo es material, incluso aunque sea manifiesto que un tal Dios es imposible […] Es verdad que, sin pensarlo ni tener la intención, Locke da a otros autores material para adornar sus doctrinas [*de quoi colorer leur[s] pensées*], al sostener en su excelente libro que Dios puede hacer la materia pensante [*donner de la pensé à la matière*] […]" (*Leibniz a Burnett*, 2 de agosto de 1704, **GP** III, 298). La razón por la cual Leibniz rechaza la hipótesis de la materialidad de Dios como imposible es formulada por él ya en otros escritos anteriores. Cf. (**A** VI, 4-B, 1384-1385). Para una discusión detallada acerca de la hipótesis de la materia pensante como consecuencia de la filosofía de Locke, cf. Wilson (2006) y Hamou (2011). Cf. también Parmentier (2008, p.236-240 y 247-253).

la inmaterialidad del alma[25], afirmando al mismo tiempo que Locke no podría no aceptarla, y que, de hecho, lo hace. Como explica Leibniz:

> La verdad de la inmaterialidad del alma es, sin duda alguna, de importancia. En efecto, es infinitamente más ventajoso para la religión y la moral […] mostrar que las almas son, por naturaleza, inmateriales […] Nuestro *Autor* [i.e. Locke] afirma la demostración de la existencia de Dios y atribuye a la inmaterialidad del alma *una probabilidad de grado supremo* […] De este modo, yo me imagino que él, teniendo tanta sinceridad como penetración, podría adherir [*s'accomoder*] a la doctrina que acabo de exponer, y que es fundamental para toda filosofía racional (**A** VI, 6, 68)[26].

Inscrito en el linaje de la filosofía de Platón[27], Leibniz concibe la inmaterialidad del alma, así como la existencia de Dios, como condiciones que hacen posible la moral. Esto sugiere que Leibniz lee la disputa que él mantiene con Locke a la luz -ya sea analógicamente o como una prolongación- de la oposición entre Platón y Aristóteles. Y él es explicito sobre este punto: "aunque el *Autor* del *Ensayo* diga muchas cosas que yo aplaudo, nuestros sistemas difieren significativamente: el suyo se

[25] En los *Nuevos Ensayos* es, sin embargo, la tesis de la inmortalidad del alma que Leibniz destaca con mayor fuerza: "No hay ningún precepto que estemos obligados de respetar indispensablemente, si no existiese un Dios que se encargue de castigar los crímenes [y si no hubiese] ninguna acción sin recompensa" (*Nuevos Ensayos*, I, ii, §12, **A** VI, 6, 96): "ciertas reglas de la justicia no podrían demostrarse en toda su amplitud [*étendue*] y perfección sino suponiendo la existencia de Dios y la inmortalidad del alma" (Nouveaux Essais, I, ii, §2, **A** VI, 6, 89). En consecuencia, "no es sino la consideración de [la existencia de] Dios y de la inmortalidad del alma que hace absolutamente indispensables las obligaciones de la virtud y de la justicia" (*Nuevos Ensayos*, II, xxi, §55, **A** VI, 6, 201). Se trata de una tesis fundamental que Leibniz había ya concebido en su juventud como principio de su proyecto de la Jurisprudencia Universal. Cf. e.g. *Leibniz a Conring*, 13/23 de enero de 1670 (**A** II, 1, 47) y *Leibniz a Spitzel*, 10/20 de febrero de 1670 (**A** II, 1, 54-55). Para otros textos más tardíos, cf. (**M** 17, 49 y 63-64; **A** VI, 4-C, 2871) ; *Leibniz a Groening*, 3 de septiembre de 1701 (**G** (II), 665) ; *Leibniz a Coste*, 4 de julio de 1706 (**GP** III, 388-389); *Leibniz a Kestner*, 24 de octubre de 1709 (**G** (II), 688). Sobre este punto, cf. Brown (1995). Agradezco la sugerencia de un *referee* quien me ha instado a proporcionar información adicional sobre la tesis leibniziana de la inmortalidad del alma.

[26] Leibniz reserva un tratamiento especial a la existencia de Dios y a la inmaterialidad -en *pos* de la inmortalidad- del alma en los *Nuevos Ensayos*. Además de las referencias consignadas en la nota precedente, cf. también *Nuevos Ensayos*, IV, x (**A** VI, 6, 434-443). Conviene aquí destacar que la eventual aprobación doctrinaria que Leibniz espera encontrar en Locke resulta discutible. En concordancia con los principios sobre los cuales reposa su filosofía, Locke piensa que la moral no necesita un fundamento metafísico -el que sí es exigido por la moral de Leibniz. Para Locke, la moral, al remitirse al ámbito práctico, se define por un conjunto de reglas establecidas a partir de las máximas de la experiencia. Por consiguiente, *pace* Leibniz, difícilmente Locke aceptaría la inmaterialidad del alma como una condición necesaria para fundar la moral. Las condiciones que definen la moral de Locke son menos estrictas que las que definen la moral de Leibniz: mientras que la moral de Locke parece descansar -*mutatis mutandis*- en un hedonismo práctico fundado en un voluntarismo teológico -es la voluntad de Dios la que determina *el bien*-, la moral de Leibniz descansa en la idea de una Jurisprudencia Universal que tiene como fundamento *la razón* -por sobre la voluntad- de Dios. Para una caracterización de los principios y supuestos -asimétricos o, incluso, incompatibles- que gobiernan las concepciones de la moral en ambos autores, cf. Bolton (2011a).

[27] Leibniz alude frecuentemente a la importancia de la filosofía de Platón: cf. e.g. *Leibniz a Huet*, marzo de 1679, (**A** II, 1, 698-699); (**A** VI, 4-B, 479-480); *Leibniz à Coste*, 1713 (?) (**GP** III, 436); *Leibniz a Rémond*, 10 de enero de 1714 y *Leibniz a Rémond*, 11 de febrero de 1715 (**GP** III, 606 y 637 respectivamente); *Leibniz à Bourguet*, 22 de marzo de 1714 (**GP** III, 568). Sobre el platonismo en la filosofía de Leibniz, cf. Schrecker (1951) y Mercer (2001; 2008).

acerca más a Aristóteles, y el mío, a Platón" (**A** VI, 6, 47)[28]. Para Leibniz, la filosofía de Locke representa así una doctrina que, por su disonancia con el platonismo, contradice los presupuestos fundamentales de la moral[29]. Así, no es sino en nombre o -mejor dicho- al servicio de la metafísica y de la teología que Leibniz, en el contexto de la discusión en torno al origen de las ideas, reivindica el innatismo[30].

El momento en que, tras su publicación en 1690, el libro de Locke habría caído en manos de Leibniz es incierto y no ha podido ser determinado con exactitud (**A**, VI, 6, xvii; Antognazza, 2009, p.407). No obstante, gracias a diversas piezas epistolares redactadas por Leibniz durante la década de 1690, es posible afirmar con certeza que es hacia fines de 1695 que él se habría consagrado a la tarea de anotar y comentar críticamente el libro de Locke[31]. Más aún, teniendo en cuenta algunas cartas dirigidas a Thomas Burnett (**GP** III, 174-179 y 281-289)[32], es patente que Leibniz expresa impaciente y enfáticamente su deseo por hacer llegar sus comentarios a Locke con el fin de

[28] *Nuevos Ensayos*, prefacio. En una pieza precedente, Leibniz nota la misma idea: "mi metafísica es más platónica que la suya [i.e. la "metafísica" de Locke]" (*Leibniz a Burnett*, 8/18 de mayo de 1697, **GP** III, 204).

[29] En rigor -como muestra muy nítidamente Patrick Riley- la estrategia de refutación de Leibniz en este punto de discordia con Locke consiste en establecer un orden de subordinación: la moral depende de la matemática puesto que es ésta, en virtud del rigor del método demostrativo que determina su dimensión operatoria e inferencial, la que, a modo de paradigma, puede proporcionar -analógicamente- el mismo grado de certeza a la moral. Además de Riley (2006), para una comprensión global del platonismo presente en la obra jurídico-moral de Leibniz, cf. la monumental antología de Riley (1996). Asimismo, para un estudio de la articulación estricta que existe para Leibniz entre matemáticas y otras disciplinas -entre ellas, la moral-, cf. el excelente estudio de Mercer (2006).

[30] Como piensa, por ejemplo, Gábor Boros: "No hay que desatender [*négliger*] una lectura de los *Nuevos Ensayos* que se concentre [*concentrait*] en la filosofía moral como uno de los desafíos [*enjeux*] principales en el debate [*échange*] entre Leibniz y Locke" (Boros, 2006, p.265). La observación parece acertada, toda vez que -como Leibniz señala en algunos escritos anteriores- no es sino en nombre del derecho y de la gloria de Dios que él decide consagrarse a la matemática en particular y a las ciencias en general. Cf. e.g. *Leibniz a Johann Friedrich*, 21 de mayo de 1671 (**A** II, 1, 171); (**A** VI, 3, 155-157); *Leibniz a Burnett*, 1/11 de febrero de 1697 (**GP** III, 195). En este mismo sentido -como aconseja muy acertadamente Patrick Riley (cf. Riley, 2006)-, la crítica que hace Leibniz de los fundamentos de la moral de Locke en los *Nuevos Ensayos*, puede ser leída *vis-à-vis* de uno de los escritos más significativos que Leibniz compuso en torno al problema de la justicia: *Méditation sur la notion commune de la justice* (**M**, 41-70). Para un comentario detallado de este texto -cuya fecha de composición no ha sido oficialmente establecida, pero que correspondería a un período cercano al de la culminación de los *Nuevos Ensayos*-, incluyendo su genealogía en relación con otros textos y circunstancias de la vida de Leibniz, cf. Riley (2003). Sobre la oposición de las concepciones epistemológicas de Locke y Leibniz, nos limitamos a sugerir los siguientes estudios: cf. Carr (1960), segunda parte, capítulo IX; Jalabert (1960), primera parte, capítulo I, en particular p.18-23; Wilson (1967); Jolley (1984), capítulo IX; Poser (2006), y; Beeley (2006; 2009), especialmente pp. 45-47. Sobre la relación de la doctrina del innatismo de Leibniz con respecto a la filosofía de Platón, cf. Mercer (2008) y también Loemker (1946), en particular p.229-239. Finalmente, para una comprensión global de la epistemología de Leibniz al margen de su debate con Locke, cf. e.g. Russell (1900) capítulos XIII y XIV; Jolley (2005), capítulo 4; Bolton, (2011b) y Anfray (2017).

[31] "He encontrado muchos indicios [*je trouve tant de marques*] de una penetración poco usual en lo que Locke nos ofrece sobre el entendimiento del hombre" (*Quelques remarques sur le livre de Mons. Lock[e] intitulé Essay of understanding,* **A** VI, 6, 4).

[32] Cf. *Leibniz a Burnett*, 7/17 de marzo de 1697 y *Leibniz a Burnett*, 27 de febrero 1702. Un poco más tarde, por medio de Damaris Masham, Leibniz reanuda su cometido para entrar en contacto con Locke. Cf. *Leibniz a Lady Masham*, mayo de 1704 (**GP** III, 342).

establecer un intercambio con éste: Locke, sin embargo, no accede a la petición de Leibniz[33]. Pese a ello, hacia 1704, sobre la base de diversas notas personales, borradores y discusiones epistolares con terceros, Leibniz concluye la redacción de los *Nuevos Ensayos*. De ello da cuenta el siguiente extracto contenido en una carta que Leibniz envía a Jaquelot:

> Mis observaciones sobre el libro de Locke, intitulado *Ensayo sobre el entendimiento del hombre* [*Essay concernant l'Entendement de l'homme*] están casi terminadas (…) Estas observaciones están en francés [y] las he escrito en forma de diálogo, siendo uno de los personajes de éste el que representa las ideas del autor y el otro [personaje], las mías, lo que me ha parecido ser más del gusto del lector que la forma adusta [*sèche*] que suele emplearse ordinariamente. El título [del compendio de tales observaciones] será *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento* [*Nouveaux Essais sur l'Entendement*]. Algunos que han podido ver algo de éstos me exhortan a imprimirlos (…) Tal vez pueda decirse (…) que no debía escribirlos en francés. Sin embargo, si yo hubiese escrito estos pensamientos en latín, ellos no podrían sino ser leídos por los letrados, mientras que el libro de Locke, desde que ha sido traducido al francés, circula en el gran mundo fuera de Inglaterra. El inglés que me escribe respecto de este punto me incita [*presse*] a publicar el mío mientras Locke esté aún vivo con el fin de que él pueda responder. Siendo este célebre autor ya de edad -me hace ver [i.e. el interlocutor inglés]-, yo no debo tardar demasiado en ello (**GP** III, 473)[34]

La intención de Leibniz de acelerar la culminación de los *Nuevos Ensayos* debido a la edad y fragilidad del estado de Locke fue una especie de contra-profecía: pocos meses después de esta declaración, Locke fallece[35]. Leibniz desiste, en consecuencia, de publicar su libro en réplica al de Locke: "la muerte de M. Lock[e] -escribe Leibniz à Burnett- me ha hecho desistir [*m'a ôté l'envie*] de publicar mis observaciones sobre sus obras: ahora prefiero publicar mis pensamientos independientemente de los de otro [autor]" (**GP** III, 307)[36]. En una misiva posterior dirigida a Rémond, Leibniz mencionará nuevamente al deceso de Locke como causa de su abstinencia de publicar los *Nuevos Ensayos*:

> Él [i.e. Jaquelot] ha visto también mis extensas reflexiones sobre la obra de Locke, quien aborda [la cuestión] del entendimiento del hombre. Sin embargo, me he abstenido [*je me suis dégoûté*] de publicar refutaciones [en respuesta] a autores ya fallecidos, ya que [*quoique*] éstas debiesen aparecer mientras ellos están aún en vida, y serles comunicadas a ellos mismos (…) Habiendo visto mis refutaciones, Locke habló de ellas con desprecio (…) Ello no me sorprende: nosotros éramos bastante

[33] Locke tenía una estimación bastante negativa de la filosofía de Leibniz. Sobre la "relación personal" entre Leibniz y Locke, cf. Jolley (2005, p.23-25) y Dascal (2008, p.lvii-lix).

[34] *Leibniz a Jaquelot*, 29 de abril de 1704.

[35] Locke muere el 28 de octubre de 1704.

[36] *Leibniz a Burnett*, 26 de mayo de 1706. Cf. también *Leibniz a Coste*, 16 de junio de 1707, **GP** III, 392.

> diferentes en cuanto a nuestros principios, y lo que yo afirmaba, él lo consideraba como paradójico (**GP** III, 612)[37].

Pace Leibniz -y Louis-Alexandre Foucher de Careil[38]-, es dudoso que el deceso de Locke pueda contar como una razón que justifique su abstinencia de publicar los *Nuevos Ensayos*: si así hubiese sido, él no habría publicado la *Teodicea* (1710), dado que el autor principal contra el cual dicha obra estaba dirigida -a saber, Pierre Bayle- había ya fallecido[39]. Siguiendo la conjetura de Herbert Wildon Carr (1960, p.44-45)[40], parece más razonable suponer que la verdadera razón por la cual Leibniz desistió de publicar los *Nuevos Ensayos* se debe, más bien, a un eventual empeoramiento que su imagen sufriría en el mundo intelectual anglosajón como consecuencia de una polémica con Locke[41]. Los *Nuevos Ensayos* no serán publicados sino póstumamente (1765), junto a otros escritos filosóficos de Leibniz editados por Raspe[42].

3- Elaboración de los *Nuevos Ensayos*: contexto de redacción.

Uno de los aspectos distintivos de los *Nuevos Ensayos* que conviene subrayar, es que ellos fueron preparados en el mismo período en que tiene lugar la maduración definitiva de la filosofía de Leibniz. En este sentido, además de la amplitud temática que caracteriza dicha obra, es necesario destacar que, a diferencia de otros escritos publicados por Leibniz previamente, la preparación y redacción de los *Nuevos Ensayos* surge y se da en un momento evolutivo crucial de su pensamiento. Entre 1695 y 1704, Leibniz amalgama gran parte de las tesis más importantes de su filosofía[43]. En

[37] *Leibniz a Rémond*, 14 de marzo de 1714.

[38] Quien, sin aludir a la carta recientemente citada, confiere verosimilitud a lo que en ella Leibniz expresa. En efecto -explica el célebre editor francés de las obras de Leibniz- "si él [i.e. Leibniz] rechazó entregar sus *Nuevos Ensayos* para que fueran publicados, es por un motivo que lo honra [:] Locke ya no existía en la época en que esta obra, que había comenzado mientras él estaba en vida, estaba ya lista para su publicación [*prêt à voir le jour*]" (**F.de C.**, p.vi, prefacio). Cf. también Curley (1972, p.82-83) y Dascal (2008, introducción, p.lix).

[39] Pese a que el 28 de diciembre de 1706 falleciera Pierre Bayle -autor del monumental *Dictionnaire historique et critique* (1697)-, ello no impidió que Leibniz publicara poco después sus *Essais de Théodicée* (1710), obra compuesta, en gran medida, en respuesta a las agudas objeciones del autor francés.

[40] Cf. también Brown (1984, p.7).

[41] En dicho período, Leibniz era objeto de una inclemente difamación por parte de los newtonianos, quienes lo acusaban de haber plagiado el cálculo diferencial, del cual Newton habría sido -según ellos- el único y auténtico autor. Para Philippe Hamou, es más bien la falta de sinceridad intelectual de Locke lo que disuadió a Leibniz de publicar los *Nuevos Ensayos*. Cf. Hamou (2011, p.144, nota 27).

[42] E.R. Raspe, *Œuvres philosophiques latines et françoises de feu M. de Leibnitz*, Amsterdam-Leipzig, Schreuder, 1765. A propósito de la edición de Raspe, Foucher de Careil consigna: "es muy cierto que la publicación de los *Nuevos Ensayos* marca una nueva era en cuanto al sistema [de Leibniz]: se trata de la época en que Lessing, Herder, Jacobi e incluso el mismo Goethe lo estudiaron para compararlo con el [sistema] de Spinoza. La publicidad que Raspe dio a este documento sirvió así para traer a la luz y divulgar [*à faire connaître et à répandre*] el verdadero espíritu de Leibniz" (**F.de C.**, p.vi, prefacio).

[43] Sin embargo, es también un hito singularmente decisivo la primera formulación "sistemática" que Leibniz logra en su *Discours de métaphysique* (1686 (?), **A** VI, 4-B, 1529-1588). Para un examen de las tesis filosóficas desarrolladas por Leibniz entre 1686 y 1695 -que remiten, en gran parte, a su teoría de la substancia- cf. e.g. Brown, (1984), capítulo 8. Para una descripción más sintética de la evolución de este cuadro teórico, cf. Jolley (2005), capítulo I.

conformidad con lo que hemos sugerido previamente, si las doctrinas epistemológicas respectivas de Leibniz y Locke resultan incompatibles, es porque sus programas filosóficos revelan una oposición irreductible en un nivel teórico más profundo y fundamental[44]. Dicho de manera lata -y no pudiendo proporcionar un análisis *in extenso* y detallado aquí-, tal vez la diferencia más relevante entre ambos pensadores sea la siguiente: mientras que Leibniz es, más que cualquier otro filósofo del siglo XVII, un apologeta de la metafísica[45], Locke, pese al realismo subyacente a su pensamiento, es un autor que esboza las primeras líneas de un escepticismo -o incluso de *criticismo*- con respecto a la metafísica y que, comenzando con él, se prolongan en el empirismo del siglo XVIII, desarrollado principalmente por Berkeley y Hume. En este sentido, si hay un concepto que refleja sintéticamente el carácter irreconciliable de las filosofías de Leibniz y Locke es, ciertamente, el concepto de *substancia*. He ahí, precisamente, un punto fundamental sobre el cual ambas doctrinas se asientan ya, por principio, sobre premisas incompatibles: si Leibniz encarna la figura de un intelectual que pretende reformar la filosofía, integrando las doctrinas metafísicas aristotélico-escolásticas, Locke aparece como un autor definitivamente moderno que, sometiendo a crítica -aunque todavía ligera- el concepto de substancia, forja y despeja el camino que hace históricamente posible la filosofía crítica de Kant. La lectura de Leibniz del *Ensayo* de Locke y la posterior redacción de los *Nuevos Ensayos* debe ser leída en este trasfondo: los *Nuevos Ensayos* no revisten un carácter puramente polémico, sino también *apologético*. La oposición de Leibniz a Locke no responde, en definitiva, a una tarea especulativa derivada de una dialéctica puramente exploratoria y negativa. De manera más concreta, la lectura de Leibniz del *Ensayo* de Locke se da en un momento en que su filosofía, en general, y su metafísica, en particular, experimentaban un significativo grado de evolución, la que es el resultado de una "conciliación convergente" de diversas doctrinas filosóficas. En un opúsculo de 1698, Leibniz enuncia claramente esta condición de su filosofía que, al incorporar y conciliar dentro de sí diversas doctrinas, él opone a -lo que él llama- "la actitud sectaria" (*l'esprit de secte*). En palabras de Leibniz:

> La consideración de este sistema permite ver […] que, cuando uno penetra en el fondo de las cosas, es posible observar más plausibilidad [*raison*] que la que uno creía ver en la mayoría de las sectas de los filósofos. La realidad empobrecida de las cosas sensibles, según los escépticos, la reducción de todo a las armonías o números, ideas y percepciones, como piensan los pitagóricos y los platónicos, el uno y lo mismo […] de Parménides y Plotino, [pero] sin ningún spinozismo, la conexión de los estoicos, compatible con la espontaneidad [sostenida por otros], la filosofía vital de los cabalistas y herméticos, que atribuyen la sensación a todo, las formas y entelequias de Aristóteles y de los escolásticos, y la explicación mecánica de todos los fenómenos particulares, según Demócrito y los Modernos, se encuentran reunidos [en este "sistema"] como en un centro de perspectiva, desde el cual su objeto (plegado

[44] "Locke era sutil y bien intencionado [*Mr. Locke avait de la subtilité et de l'adresse*] y profesaba una especie de metafísica superficial que él sabía expresar, pero ignoraba el método de los matemáticos" (*Leibniz a Rémond*, 14 de marzo de 1714, **GP** III, 612).

[45] Me propongo publicar prontamente un estudio -que ya está en preparación- sobre la actitud apologética de Leibniz en torno a la posibilidad de la metafísica abordando, particularmente, la correspondencia entre Leibniz y Foucher.

> [*embrouillé*], al ser visto desde cualquier otro lugar) deja ver su regularidad y la congruencia [*convenance*] de sus partes. Debido a la actitud propia de las sectas, cada una de las cuales rechaza las otras, hemos perdido mucho […] (**GP** IV, 523-524)[46]

A la luz de este marco histórico, conviene precisar que, gracias a la lectura del *Ensayo*, el plan de redacción de los *Nuevos Ensayos* confiere a Leibniz no tanto la posibilidad de aventurar la postulación de teorías nuevas como la de calibrar y clarificar con mayor precisión aquéllas que, en estado de latencia, él estaba sistemáticamente forjando. Como explica Leibniz a Jaquelot:

> La obra [de Locke] no ha dejado de proliferar en mis manos, ya que he encontrado en casi todos [sus] capítulos, material para establecer objeciones [*de quoi faire des animadversions*], e incluso más de lo que había pensado. Tal vez ud. se sorprenderá si yo le dijera que yo trabajé sobre un libro que no exige [demasiada] aplicación. Sin embargo, [si ello es así], es porque yo solucioné todo sobre estas cuestiones filosóficas generales hace mucho tiempo en términos demostrativos o que se acercan a ello, de manera que ya casi no tengo necesidad alguna de otras reflexiones [*nouvelles Méditations*] al respecto (**GP** III, 474)[47].

Supuesta la conveniencia de matizar la fuerza de la locución de Leibniz -quien afirma, no sin cierta imprecisión o incluso presunción, haber solucionado "*todo* sobre estas cuestiones filosóficas generales hace *mucho tiempo* en términos *demostrativos* o que *se acercan a ello*"[48]-, lo cierto es que, efectivamente, si él no había ya empuñado las tesis que dan respuesta a los problemas abordados por Locke, ellas estaban, cuando menos, en vías a su maduración definitiva: la metafísica, la epistemología, la moral y -lo que Leibniz llama- la ciencia del Derecho [*Science du droit*] gozaban de una relativa solidez. Además de su célebre *Discurso de metafísica* (1686 (¿?)) -y de la

[46] *Éclaircissement des difficultés que Monsieur Bayle a trouvées dans le Système nouveau de l'union de l'âme et du corps* (hemos traducido de manera libre este pasaje). Leibniz expresa de manera semejante, *mutatis mutandis*, estas relaciones de convergencia-divergencia entre distintas doctrinas filosóficas en otros textos: cf. e.g. *Leibniz a Rémond*, 10 de enero de 1714 (**GP** III, 606-607). Para un análisis detallado de la crítica de Leibniz a la "actitud sectaria", cf. Rutherford (1996, p.196-199); Silva (2020, p.28-38) y Di Bella (2021). Sobre el sentido en que cabe entender el concepto "sistema" tal como es usado por Leibniz, cf. nota al pie N°14.

[47] *Leibniz a Jaquelot*, 28 de abril de 1704. Diversos pasajes dan cuenta del tratamiento que Leibniz hace del *Ensayo* de Locke: "He leído minuciosamente [*avec soin*] la obra importante que él [i.e. Locke] ha publicado, ya que comprende muchas cosas sobre las cuales yo también he meditado" (*Leibniz a Lady Masham*, mayo de 1704, **GP** III, 342). Cf. también *Leibniz a Burnett*, 8/18 de mayo de 1697 (**GP** III, 204-206) y un extracto de la carta de *Leibniz a Burnett*, 10 diciembre de 1705 (**GP** III, 302-303). Al respecto, Marcelo Dascal (2008, p.lix) apunta muy acertadamente que "[…] Leibniz se da la tarea -la mayoría de las veces- de formular las posiciones de Locke de la manera más fidedigna [*faithful*] y favorable posible. Su objetivo no es, ciertamente, la refutación, sino más bien la integración de las intuiciones de Locke junto con las suyas […] dentro de un sistema comprensivo más amplio".

[48] Es frecuente encontrar en la pluma de Leibniz relatos autobiográficos con los que él intenta dar cuenta de las fases evolutivas de su filosofía, contrastándolas enfáticamente: cf. e.g. *Système Nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps* (1695) (**GP** IV, 478-480) ; *Leibniz a Burnett*, 8/18 de mayo de 1697 (**GP** III, 205) ; *Leibniz a Rémond*, 17 de febrero de 1714 y *Leibniz a Rémond*, julio de 1714 (**GP** III, 606-607 y **GP** III, 620 respectivamente); *Leibniz a Clarke*, cuarto escrito (*post-scriptum*) (**GP** VII, 377-378).

subsecuente correspondencia con Arnauld-, Leibniz había ya publicado, por ejemplo, algunos textos sustanciales en epistemología[49]. En este sentido, como explica María Rosa Antognazza:

> Tal como Leibniz lo entendió, desde el momento en que él se consagra al estudio del *Ensayo* de Locke, sus propias doctrinas filosóficas relativas a las cuestiones discutidas por el filósofo inglés, habían ya sido establecidas hace mucho tiempo. Más que conducir [*pushing*] su propio pensamiento hacia nuevas conclusiones, él [i.e. Leibniz] consideró su tarea como la de refinar -a través de la aplicación de sus herramientas filosóficas bien aceitadas- los materiales que Locke, manipulándolos de un modo más bien "superficial" y "displicente" [*"cavalier"*], había dejado, hasta cierto punto, en un estado de tosquedad [*rough*]. (Antognazza, 2009, p.414)[50].

Además de las piezas epistolares ya mencionadas, una serie de manuscritos personales de Leibniz da cuenta de las críticas y objeciones que éste dirige a Locke. De manera general, todos estos escritos en su conjunto -que pueden considerarse como documentos preparatorios para la redacción de los *Nuevos Ensayos*- versan fundamentalmente sobre el modo en que Locke concibe -negativamente- el concepto de substancia: "yo considero -escribe Leibniz a Burnett- la noción de la substancia como una de las claves [*clefs*] de la verdadera filosofía" (**GP** III, 245)[51]. Sin embargo, y en vinculación precisamente con la crítica de Locke de dicho concepto[52], Leibniz comienza a tematizar, paralela y complementariamente, algunos comentarios extensos sobre la inmaterialidad de la substancia como condición de posibilidad del conocimiento innato (**A** VI, 6, 3-9; **A** VI, 6, 9-16; **A** VI, 6, 16-29; **A** VI, 6, 29-34)[53]. En este sentido y como ya lo hemos indicado[54], la apología del concepto de substancia de Leibniz no se reduce a una discusión epistemológica: la diferencia fundamental entre ambos autores es metafísica. Esta carta a Burnett sintetiza claramente este punto:

> Yo estoy a favor de los conocimientos innatos [*Je suis pour les lumières innées*] [y] en contra de su [i.e. de Locke] *tabula rasa*. En nuestro espíritu no hay solamente una facultad, sino también una disposición hacia el conocimiento a partir del cual los conocimientos innatos pueden desprenderse. Así pues, todas las verdades necesarias

[49] E.g. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), **A** VI, 4-A, 585-592.

[50] Cf. también Parmentier (2008, pp. 117-126).

[51] *Leibniz a Burnett*, 20/30 de enero de 1699. El texto paradigmático sobre esta apología es *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* (1694). Cf. particularmente **GP** IV, 468.

[52] Siguiendo el alcance de uno de los *referees* de este artículo, me permito referir algunos pasajes que ilustran la posición de Leibniz con respecto a la legitimidad y posibilidad del concepto de substancia. Si tal crítica se encuentra condensada en *Nuevos Ensayos*, II, xxiii, §2, **A** VI, 6, 218, el lector puede también consultar *Nuevos Ensayos*, II, xii, §6 y IV, viii, §9, **A** VI, 6, 125 y 431 respectivamente, así como en **A** VI, 6, 25. Para un examen más acabado de este punto, cf. Leduc (2006) y Parmentier (2008, p.160-163).

[53] Respectivamente *Quelques remarques sur le livre de Mons. Lock[e]* (1695 – 3/13 de febrero de 1697 (?)); *Échantillon des réflexions sur les livres I et II de l'*Essay *de Locke* (1698); *Compte rendu de la vindication de Stillingfleet et de la lettre de Locke* (1698) y *Réflexions sur la seconde réplique de Locke* (1699-1700).

[54] Cf. sección 1 de este artículo.

> encuentran su prueba en este conocimiento interno, y no a partir de la experiencia de los sentidos que no hacen más que dar la ocasión de pensar en tales verdades necesarias y que no podrían jamás probar una [proposición de] necesidad universal, permitiendo conocer solamente la inducción de algunos ejemplos y de la probabilidad de otros que aún no hemos sometido a experimentación (**GP** III, 291)[55].

A juicio de Leibniz, la posición de Locke es indefendible: la razón que explica su empirismo radical descansa -piensa Leibniz- en que Locke ignora las condiciones que hacen posible las demostraciones y que, desde luego, una concepción empirista no puede satisfacer. La manera superficial en que Locke critica la noción de substancia y su distinción entre ideas verdaderas y falsas se desprenden, en consecuencia, de una limitación intrínseca de su doctrina. Leibniz continúa:

> Locke no conoce suficientemente la naturaleza de las demostraciones, y me doy cuenta también que él habla superficialmente de la substancia, puesto que él no ha profundizado suficientemente en aquello en lo que consiste, así como del hecho de que él no separa muy bien las ideas verdaderas de las falsas (**GP** III, 291)[56].

Sin estar completamente errada, la filosofía de Locke es, sin embargo, insuficiente. Y es precisamente la insuficiencia de la doctrina de Locke lo que pone en riesgo ciertas tesis propias de la teología:

> El dice cosas acertadas [*des bonnes choses*] sobre la libertad, pero él no las explica de manera suficiente […] Me habría gustado que él no hubiese afirmado que es solamente por [la] gracia [de Dios], es decir, por milagro, que el alma es inmortal, puesto que de tal afirmación no se siguen consecuencias admisibles [*ce dogme n'a pas des bonnes suites*] **(GP** III, 291).

En definitiva, el valor de la filosofía de Locke es -a ojos de Leibniz- limitado: si ella es digna de examen, adolece, sin embargo, de un tratamiento profundo, y, al intentar complacer el paladar menos refinado de algunos intelectuales, termina convirtiéndose en la expresión de una doctrina superficial. Como Leibniz confiesa:

> […] hay una infinidad de cuestiones [en la filosofía de Locke] respecto de las cuales yo quisiera explicarme de una forma completamente diferente. Sus reflexiones me parecen, frecuentemente, bastante superficiales y su filosofía demasiado complaciente [*accommodée*] con el gusto de ciertas personas que no hacen de la búsqueda de la verdad una ocupación y que, encontrando la vanidad en todo, se denigran a sí mismos. Pese a eso, es necesario reconocer que hay una infinidad de reflexiones valiosas en [la filosofía de] Lock[e] […] (**GP** III, 291-292).

[55] *Leibniz a Burnett*, diciembre de 1703.

[56] Hemos traducido libremente este pasaje.

El diagnóstico que hace Leibniz de la filosofía de Locke es categórico: "[…] Locke ha razonado a la ligera, aunque -confieso- él dice una infinidad de cosas valiosas [*belles*], profundas y útiles" (**GP** III, 308)[57]. Para Leibniz el programa filosófico de Locke es insuficiente, pero, en esa misma medida, es también peligroso: la insuficiencia teórica de la filosofía de Locke da espacio al materialismo, y éste, al ateísmo.

Conclusión

Los *Nuevos Ensayos* representan un hito incomparablemente importante dentro del conjunto de manuscritos que Leibniz compuso a lo largo del desarrollo de su filosofía: por medio de esta obra, pues, Leibniz se dio la posibilidad de exponer, desde una perspectiva amplia, detallada y rigurosa un conjunto de ideas que él ya había madurado y que él encuentra oportunidad, tras la lectura del *Ensayo* de Locke, de estructurar. Sin embargo, por ello mismo la obra por medio de la cual el filósofo alemán decide confrontarse con la de Locke está lejos de representar su gran obra -el *magnus opus*: al seguir la estructura expositiva que Locke da a su *Ensayo*, Leibniz debió remitirse a seguir el mismo orden expositivo, que constituye difícilmente el orden que él hubiese dado a una exposición doctrinaria de *su* filosofía.

En una medida importante, los *Nuevos Ensayos* no constituyen una obra absolutamente original dentro del *corpus* de Leibniz: más bien, en ésta es posible encontrar las trazas de doctrinas que él ya había, de manera tal vez laxa, intentado sistematizar. Pese a eso, es necesario recalcar la importancia *histórica* que tuvo dicha obra: al enfrentarse a la filosofía empirista de Locke, Leibniz acentúa, de manera manifiesta, la tesis del innatismo. Inesperadamente, Descartes se convierte en un aliado de Leibniz y los *Nuevos Ensayos*, inéditos hasta 1765, pasarán a constituir una de las fuentes teóricas más significativas del giro que sufrió la historia de la filosofía: el Idealismo trascendental.

Referencias

Álvarez, S. (1980). "Révélation, raison et "philosophia perennis". *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 64 (3): 333-348.

Anfray, J.-P. (2017). "Philosophie de l'esprit". En M. Lærke, C. Leduc y D. Rabouin (dirs), *Leibniz: lectures et commentaires* (p.79-103). Paris: Vrin.

Antognazza, M. R. (2009). *Leibniz: An intellectual biography*. New York: Cambridge University press. doi: https://doi.org/hbgz

Beeley, P. (2006). "Leibniz et la tradition platonicienne: les mathématiques comme paradigme de la connaissance innée", F. Duchesneau et J. Griard (dir.), *Leibniz selon* les Nouveaux Essais sur l'entendement humain (pp. 35-47). Montréal-Paris: Bellarmin-Vrin.

Beeley, P. (2009). "Approaching infinity: philosophical consequences of Leibniz's mathematical investigations in Paris and thereafter". En M. Kulstad, M. Lærke et D. Snyder (eds.), *The*

[57] *Leibniz a Burnett*, 26 de mayo de 1706.

philosophy of the young Leibniz (= *Studia Leibnitiana Sonderhefte* 35) (p.29-47). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Belaval, Y. (1976). *Études leibniziennes: De Leibniz à Hegel*. Paris: Gallimard.

Belaval, Y. (1995). *Leibniz: de l'âge classique aux lumières. Lectures Leibniziennes*, présentées par M. Fichant. Paris: Beauchesne.

Berlioz, D. (2011). "Locke et la métaphysique". M. de Gaudemar y P. Hamou (eds.), *Locke et Leibniz: Deux styles de rationalité* (p.109-129). Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms.

Bolton, M.-B. (2011a). "Vertu rationnelle et loi morale dans l'éthique de Locke, avec quelques réflexions sur les *Nouveaux Essais* de Leibniz". En M. De Gaudemar y P. Hamou (eds.), *Locke et Leibniz: Deux styles de rationalité* (p.155-172). Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms.

Bolton, M.-B. (2011b). "Leibniz's theory of cognition". En B. Look (ed.), *The Bloomsbury companion to Leibniz* (pp. 136-158). London – New Delhi – New York – Sydney: Bloomsbury Publishing.

Boros, G. (2006). "Philosophie mécanique et philosophie morale dans les *Nouveaux Essais*". En F. Duchesneau et J. Griard (dirs.), *Leibniz selon les* Nouveaux Essais sur l'entendement humain (p.265-275). Montréal-Paris: Bellarmin-Vrin.

Brown, G. (1995). "Leibniz's moral philosophy". En N. Jolley (éd.), *The Cambridge companion to Leibniz* (*p.411-441)*. United Kingdom: Cambridge university press. doi: https://doi.org/dfxkn2

Brown, S. (1984). *Leibniz*. Great Britain: The Harvester press.

Brown, S. (2001). "The Leibniz-Toland debates on materialism and the soul at the court of the Queen of Prussia". En H. Poser (éd.), *VII. Internationaler Leibniz-Kongreß. Nihil sine ratione. Mensch, Natur und Technik im Wirken von G. W. Leibniz. Berlin, 10-14 septiembre*. Hannover : Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft.

Carr, H. W. (1960). *Leibniz* [primera edición 1929]. New York: Dover publications.

Castañeda, H. N. (1974). "Leibniz concepts and their coincidence salva veritate", *Noûs*, 8 (4): 381-398.doi: https://doi.org/fr9v5s

Curley, E.-M. (1972). "The root of contingency". En H. Frankfurt (ed.), *Leibniz: a collection of critical essays* (p.69-97). Ney York: Anchor books.

Dagron, T. (2009). *Toland et Leibniz: l'invention du néo-spinozisme*. Paris: Vrin.

Dascal, M. (2008). *G.W. Leibniz: The art of controversies*. Traducción, edición, ensayo introductorio y notas de M. Dascal, Q. Racionero y A. Cardoso. Dordrecht: Springer.

de Buzon, F. (2004). "Leibniz, "mon système". *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, (18): 7-28.

de Gaudemar, M. y Hamou, P. (2011) (eds.). *Locke et Leibniz : Deux styles de rationalité*. Hildesheim- Zürich-New York: Georg Olms.

De Vleeschauwer, H.-J. (1968). "Perennis quaedam philosophia", *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. 1 (= *Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses*: Hannover: 14-19 November 1966) (p.102-122). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Devaux (2021). "L'or dans la boue » selon Leibniz: une maxime pour l'histoire de la philosophie?". En Carraud (dir.), *L'or dans la boue: Leibniz et les philosophies antiques et médiévales* (p.15-50). París: Sorbonne université presses

Di Bella (2021). "J'ay trouvé que la pluspart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient: de l'usage leibnizien de l'histoire de la philosophie". En Carraud (dir.), *L'or dans la boue: Leibniz et les philosophies antiques et médiévales* (pp. 50-69). París: Sorbonne université presses.

Duchesneau, F. (1994), "Une étude sur l'aristotélisme réformé. L'édition Bodéüs de la Correspondance Leibniz-Thomasius". *Dialogue*, vol. XXXIII: p.457-472. doi: https://doi.org/bwnkfb

Duchesneau, F. y Griard, J (2006) (dirs.). *Leibniz selon les Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin.

Fichant, M. (1995), "Leibniz et Toland : philosophie pour princesses ?". *Revue de synthèse*, 2(3): 421-439. doi: https://doi.org/c9q295

Fichant, M. (2004). "La constitution du concept de monade ». *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, (18): 29-56.

Hamou, P. (2011). "Leibniz lecteur de Locke sur la "matière pensante"". En M. De Gaudemar y P. Hamou (eds.), *Locke et Leibniz : Deux styles de rationalité* (pp. 131-154). Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms.

Heinekamp, A. (1989). "L'état actuel de la recherche leibnizienne". *Les études philosophiques*, 2: 139-160.

Heinemann, F.-H. (1945). "Toland and Leibniz". *The philosophical review*, 54(5): 437-457. doi: https://doi.org/d95p75

Heinemann, F.-H. (1948). "Truths of reason and truths of fact". *The Philosophical review*, 57(5): 458-480. doi: https://doi.org/c625k3

Jalabert, J. (1960). *Le Dieu de Leibniz*. Paris: Presses universitaires de France.

Jolley, N. (1984). *Leibniz and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding*. New York: Oxford Clarendon press.

Jolley, N. (2005). *Leibniz*. London and New York: Routledge.

Lærke, M. (2015). *Les lumières de Leibniz : Controverses avec Huet, Bayle, Regis et More*. Paris : Classiques Garnier.

Leduc, Christian (2006). "Définition et substance dans les *Nouveaux Essais*". En F. Duchesneau y J. Griard (dirs.), *Leibniz selon* les Nouveaux Essais sur l'entendement humain (pp. 179-188). Montréal-Paris: Bellarmin-Vrin.

Leibniz, G. W. *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, C. I. Gerhardt (ed.), 7 volúmenes, Berlin, 1875-1890: reimpresión Hildesheim, Georg Olms, 1960-1961 (**citado como 'GP'**, seguido del número de tomo y página).

Leibniz, G. W. *Mathematische Schriften*, C. I. Gerhardt (ed.), 7 volúmenes. Hildesheim-New York: George Olms, 1971 (**citado como 'GM'**, seguido del número de tomo y página).

Leibniz, G. W. *Mittheilungen ans Leibniziens ungedruckten Schiften*, G. Mollat (ed.). Leipzig : Verlag von H. Haessel, 1893 (**citado como 'M'**, seguido del número de página).

Leibniz, G. W. *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz,* précédés d'une introduction par Louis Alexandre Foucher de Careil, Paris, 1857: reimpresión Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms 2013. (**citado como 'F. de C.'**, seguido por el número de página)

Leibniz, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe, herausgegeben von der Preussischen Akademie des Wissenschaften* [de ahora en adelante: *Herausgegeben von der Berlin Branderburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*], Darmstadt-Berlin, 1923 (**citado como 'A'**, seguido del número de la serie (I-VIII), volumen y página).

Loemker, Leroy (1946). "Leibniz's doctrine of ideas". *The philosophical review*. 55(3): 229-249. doi: https://doi.org/fsqwh2

Mercer, C. (1990). "The Seventeenth-Century Debate Between the Moderns and the Aristotelian: Leibniz and Philosophia Reformata". *Studia Leibnitiana Supplementa*, 27: 18-29.

Mercer, C. (1999), "The young Leibniz and his teachers". En S. Brown (ed.), *The young Leibniz and his philosophy (1646-76)* (= *Archives internationales d'histoire des idées/International archives of the history of ideas*, vol. 166, p.19-40). Dordrecht-Boston-London: Kluwer academic publishers.

Mercer, C. (2001). *Leibniz's Metaphysics: Its Origins and Development*. Nueva York: Cambridge University Press. doi: https://doi.org/bw9bg2

Mercer, C. (2004). "Leibniz and his master: The Correspondence with Jakob Thomasius". En P. Lodge (ed.), *Leibniz and his Correspondents* (p.10-46). United States: Cambridge University press. doi: https://doi.org/fbg7b3

Mercer, C. (2006). Leibniz on Mathematics, Methodology, and the Good: A Reconsideration of the Place of Mathematics in Leibniz's Philosophy. *Early Science and Medicine*, 11(4): 424-454. doi: https://doi.org/cfjdrn

Mercer, C. (2008). "The platonism at the core of Leibniz's philosophy". En D. Hedley y S. Hutton (eds.), *Platonism at the origins of modernity: Studies on platonism and early modern philosophy* (p.225-238). Springer. doi: https://doi.org/cd2dcd

Mondadori, F. (1988). "Leibniz on the distinction between *Potentia Absoluta* and *Potentia Ordinata*". En I. Marchlewitz (éd.), *Leibniz. Tradition und Aktualität: V. Internationaler Leibniz-Kongress. Vorträge* (p.582-591). Hannover: Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Ges.

Moreau, J. (1972), "Tradition et modernité dans la pensée de Leibniz". *Studia Leibnitiana*, 4 (1): 48-60.

Parmentier, M. (2006), "Leibniz lecteur de Locke". En F. Duchesneau et J. Griard (dir.), *Leibniz selon les* Nouveaux Essais sur l'entendement humain (p.11-18). Montréal-Paris: Bellarmin-Vrin.

Parmentier, M. (2008). *Leibniz-Locke: une intrigue philosophique*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne.

Picon, M. 2003, "Vers la doctrine de l'entendement en abrégé : éléments pour une généalogie des *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis*". *Studia Leibnitiana,* 35(1): 102-132.

Poser, H. (2006). "Leibniz et la potentialité des idées innées: un problème modal". En F. Duchesneau et J. Griard (dir.), *Leibniz selon les* Nouveaux Essais sur l'entendement humain (pp. 21-33). Montréal-Paris: Bellarmin-Vrin.

Rescher, N. (1981). *Leibniz's metaphysics of nature: a group of essays* (= *The university of Western Ontario series in philosophy of science*, vol. 18). Dordrecht-Boston-London: D. Reidel publishing company.

Riley, P. (1996). *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*. Harvard university press, 1996. Cambridge: Massachusetts – London: England: Harvard University press.

Riley, P. (2003). "Leibniz's *Méditation sur la notion commune de justice*". *The Leibniz review*, 13: 67-81. doi: https://doi.org/fz8g5k

Riley, P. (2006). "Leibniz on natural law in the *Nouveaux Essais*". En F. Duchesneau y J. Griard (dirs.) *Leibniz selon les* Nouveaux Essais sur l'entendement humain (p.277-289). Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin.

Rogers, J. (1992). "Contexte des rapports intellectuels entre Hobbes et Locke" (P. Lurbe trad.). *Archives de philosophie*, 55 (4): 531-551.

Russell, B. (1900). *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. Cambridge: Cambridge University press.

Rutherford, D. (1996). "Demonstration and reconciliation: the eclipse of the geometrical method in Leibniz's philosophy". En R. Woolhouse (ed.), *Leibniz's 'New System'* (p.181-201). Olschki.

Rutherford, D. (1998). "Leibniz and mysticism". En A. Coudert, R. Popkin y G. Weiner (eds.), *Leibniz, mysticism and religion* (= *Archives internationales d'histoire des idées*/*International archives of the history of ideas*, vol. 158, p.22-46). Dordrecht : Kluwer academic publishers.

Schmitt, C.-B. (1966). "Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz". *Journal of the History of Ideas*, 27 (4): 505-532. doi: https://doi.org/fcc5nr

Schrecker, P. (1951), "Leibniz and the Timaeus". *The review of metaphysics*, 4(4): 495-505.

Silva, C. (2020). "Substance, vérité et métaphysique dans les Nouveaux Essais: Un échantillon prismatique de la perennis quaedam philosophia de Leibniz". *Scripta Philosophiæ Naturalis*, (18): 27-60.

Tricaud, F. (1987). "Hobbes et Locke: convergences et divergences". *XVII-XVIII. Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, (25): 77-87.

Wilson, C. (1989). *Leibniz's metaphysics: A historical and comparative study*. Great Britain: Manchester University press. doi: https://doi.org/hbg4

Wilson, C. (2006). "The problem of materialism in the *Nouveaux Essais*". En F. Duchesneau y J. Griard (dirs.) *Leibniz selon les* Nouveaux Essais sur l'entendement humain (p.249-264). Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin.

Wilson, M. (1967). "Leibniz and Locke on "first truths"". *Journal of the history of Ideas*, 28(3): 347-366. doi: https://doi.org/dmpjgt